

現代英米倫理学の批判的検討（下）

—— 超越論的目的論の立場から ——

永井俊哉

第二節 ヘアーの普遍的指令主義（続き）

ヘアーによると、1. 「Sはよいイチゴだ」は、2. 「Sは甘くて・果汁が多く・身がひきしまっていて・赤くて・大きい」で置換することはできない。なぜならば、2には3. 「私はSを勧める」「イチゴならSを選びたまえ」という推薦的指令の意味が欠けているからである⁽¹⁾。この種の自然主義的誤謬の情動主義的解釈においては、2の基準と3の意味の相互独立性ばかりが強調され、我々の解釈において重要な問題となる2が1の理由として適切であるか否かという内容に関する問題が、たいして問題にならないようになっている。もちろん「善い」の意味を知ったからといって、1を2に適用してよいか否かの基準の問題が直ちに解決されえるわけではない。「白い」の意味を知ったからといって、「白鳥は白い」という命題の真偽が直ちに解決されえるわけではない。しかし意味の定義は、もしそれが本質的なものであるならば、判定基準の決定に少しは手掛りを与えるはずである。しかるに3の如き「よい」の定義は、1から派生してくるものであって、1と2を媒介するようなものではない。我々は、よいから勧めるのであって勧めるからよいと考えるのではない。「善い」に推薦的指令的機能があることは確かであるが、「善い」の意味が推薦や指令であるというのは不合理である。そもそもヘアーがこのような定義をしたのは、「よい」の意味が非記述的（non-descriptive）であることを示すためであったのだが、謂う所の「非記述的」は非質料的という程度の意味なので、記述的でないなら情動的だという推論は成り立たない。では非記述的であって、「勧める」「指令する」等々がそこから派生してくるような「善い」の意味とは何か？ 我々が以前提案した「よい」の定義はこの要件を満たしうる：「よい」とは

目的に対する手段／形態の有用性である。ヘアーも言うように「よい」をこのように定義しても何がよいかは質料的記述的には依然として決らない⁽²⁾。しかしながら「よい」と「よいの根拠となる属性」(good-making properties)との関係は、かなり判然となるであろう⁽³⁾。例えば子供のおやつという目的には「甘くて果汁が多い」という属性が、ケーキのデコレーションという目的のためには「身がひきしまっていて赤くて大きい」という属性が《判定基準=good-making properties》となる。

このように一方で「Aはよい」を「BのためにはAはよい」で定義しておきながら、他方「Cすべきだ」を「BのためにはCをすべきだ」で定義することによって、つまり「よい」と「べし」を「ために」(目的)によって定義することによって、目的論的倫理学は、価値論と実践論をヘアーよりも内的に総合することができる。もちろん普遍化までもが目的論的に説明できるとまでは主張しない。各人の諸目的の相互承認を可能にしているのは論理だからである。だが行為の原則の適用条件の決定や原則相互の葛藤の解決においては、形式的論理的制約もさることながら、最終的な決め手となるのは価値や欲求などの実質的なものである。目的論的倫理学は、目的の概念を手掛りに実質的なものの内部にまで立ち入るが、ヘアーはそれをしない。なぜならば、選好の内容は所詮趣味に関するプライベートな事柄に過ぎないからである。それゆえヘアーはrightを語ってもgoodを語らない。「理想」を追求する狂信的理想主義者が他者の利益を無視してgoodからoughtを導出するのに対して、「正義」を追求する功利主義者は、他者の利益を考慮してrightからoughtを導出する。goodには比較級があるのにrightにはそれがないのはgoodが趣味を根拠にしているのでその内容が多様であるのに対して、rightは論理を根拠にしているのでその根拠が一義的であるからである⁽⁴⁾。そこで寛容の精神を全うするべくヘアーは「選好の対象」から「対象の選好」へと関心を移行させてしまったわけである。

このヘアーの功利主義に対する目的論からの批判は次の三点にまとめることができる。まず最初に1.彼は、選好内容は少なくとも当人にとっては自明で既知のものであると考えている。しかし我々が自分の選好と考えているのは表層の欲求であって、深層のないし根源的なすなわち究極の欲求ではない。彼は多くのイギリスの哲学者と同様に、社会制度からは独立自存の個人の選好から

議論を始めるが、現実の個人の選好はむしろ逆に社会制度によって歴史的文化的に規定されている側面が強いので、それだけに選好が「イデオロギー的に歪曲」されている可能性が常にあるのである。このイデオロギー的欺瞞をヘー流の共感の倫理学は見抜くことはできない。ここにおいて彼の理論の保守的性格は明らかである。社会制度を根本的に変革するというようなことは彼の衝突調停の倫理学には不可能なのである。しかしたとえ選好内容を正確に知りえたとしても、2.これを強度という点で比較することは技術的に不可能である。ヘーは、何度も繰り返すように、批判的レベルにおける原則葛藤の調停に際しては、中立的であるべく原則の内容に立ち入ることなく外面的な強度だけで判断しようとするのだが、実際にはあらかじめ直覚によって判断しておいて、しかる後に「強度による客観的な比較の結果」を自称しているだけではないのか？という疑問が生じる。この難点と相即して、さらに3.批判的思考によって得られた結論は、間主観的な説得力を持たない、という点が指摘される。ヘーの二層理論は、一方で直覚、他方で想像力を根拠にしているが、どちらも内省的感覚的確信の域を出ないのであって、対他的正当化の役には立たない。例えばもし国会議員が「A議案とB議案のそれぞれについて、1億の全国民の立場に逐一自己を移し置き(!)、その選好をフルに想像した結果、AよりもBを採択したほうが、選好の強度が強かった」と内感を告白して他の議員を説得させようとしたなら笑い話であろう。以上列挙したアポリアを、我々は、超越論的目的論の立場から克服する。

第三節 メタ倫理学から超越論的目的論的倫理学へ

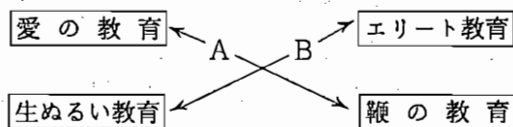
超越論的目的論的倫理学はいかにして倫理的言説の正当化というメタ倫理学の根本問題を解決しうるのか？還元・構成・破壊という我々の方法の必然性を示すには、具体的な倫理的ディスコースの分析を通して、メタ倫理学の立場が目的論へと対話弁証法的(dialog-dialektisch)に移行することを示さなければならぬ。対話例は何でもよいのだが、ここでは学校教育はいかにあるべきかについての二人の議論を取り上げることにする。Aは教育評論家、Bは財界人である。

A：今の日本の学校では、世の学歴至上主義の影響を受けて画一教育によ

る偏差値序列・偏差値選抜が行われていますが、このような教育では子供たちは他人を蹴落とすことしか考えない偏狭な人間になってしまいます。落ちこぼれの子供も明るく楽しい学校生活が送れるような、そういう愛の教育によって初めて人間味豊かな子供を育てることができのではないのでしょうか。

B: 君, そんな生ぬるいことで子供の教育ができると思っているのかね。現実の社会をよく見たまえ。どこでも弱肉強食だよ。そういう厳しい競争を通してこそ, 真の人間形成がなされるのではないのかね。学校を馬鹿の天国にしないためにも, 競争を通した相互の切磋琢磨があってもいいと思うね。

この対話の直覚主義的ムーアの段階においては, AとBはそれぞれ自分の趣味判断的な価値・規範をそれぞれ表出しているにすぎず, そこには和解の余地はない。このAとBの対立は, 四項図式を用いて表現すれば次のようになる:



これは以前, 我々が「自己実現」(A)と「他者帰属」(B)と名付けた, 二つの精神的目的の永遠の葛藤である。もし情動主義者が言うように倫理的ディスコースがたんに感情の表出に過ぎないなら, 両者の間にはもうこれ以上議論に進展はないはずである。趣味は争えないのだから。しかし両者は普遍的妥当性要求をもった倫理的主張である。合理的な和解を求めるAは, この直覚レベルでの原則の葛藤を解決するために, ヘアーが提唱する「批判的思考」によってBを説得させようとするかもしれない。これが対話の第二段階である:

A: でも, もっと生徒の気持ちを考えてみるべきではないでしょうか。あなたは, 学歴社会の被害者の選好を十分に想像して, その立場に自己を移し置き, それでもなおかつ弱肉強食たれと指令できますか?

B: 確かに落ちこぼれの気持ちがわからないでもない。だがそう言う君こそ優等生の選好を十分に想像する必要があるのではないのかね。怠け

者と同じ扱いでは優等生もさぞ迷惑することだろう。しかしたとえ優等生の選好よりも劣等生の選好の方が強度が強いとしても、だからといって直ちに実力社会を潰せということにはならないはずだ。勉強なんてものはもともと嫌でもやらなければならないものなのだから、こんなものにいちいち子供の選好を斟酌する必要はないのじゃないの。

ここでBは、たんに優等生の選好と劣等生の選好を強度の点で比較することが技術的に困難であることを指摘するのみならず、このような方法の正当性そのものを疑っている。Bにとって劣等生の怠けたいという選好はいかがわしいものであり、Aにとって優等生のエリートになりたいという学歴社会=産業社会=資本主義のイデオロギーによって生み出された選好はいかがわしいものである。かくしてAはヘアー流の共感の倫理学の限界に気が付き、目的論的還元・構成・破壊の方法によってBを説得させようとする。対話の第三段階：

A：それでは一つお聞きしたいのですが、なぜ生徒達はあんなに一生懸命に勉強しなければならないのですか？

B：それは君、今の高度技術社会の有能な担い手となるためだよ。

A：高度技術社会はなぜ必要なのですか？

B：それは日本の、ひいては全人類の福祉に貢献するため、つまり人類が快適で豊かな生活を送ることができるためだよ。

A：にもかかわらず生徒たちは「快適で豊かな生活」を送ってはいけないというのは自己矛盾ではないのですか？

B：君は努力目標と努力そのものとを混同している。結果の価値もさることながら、真に美しいのは、熱心に仕事に取り組み、未知の分野に果敢にチャレンジして世間に役立つ人間になろうとする企業精神、これなんだ。

A：あなたのおっしゃること自体はもっともですが、視野が一面的なのではないのですか？ 自己実現は人間や社会が求める唯一のものではないわけで、例えばビジネスの世界でも《和の精神》が日本の経営の必須のモメントとなっているわけでしょう。テクノロジーが人類の福祉に貢献するといっても、それは政治的安定を前提してのことですね。

しかし健全な民主主義社会を維持するためには各国民が教養、それも断片的な技術知ではなくて全人格的な教養知を持っていなければならないわけで、そのためにも学校教育はたんに試験によって生徒に知識を詰め込ませるだけではなくて、読書や討論によって教養を深めることができるように生徒に“ゆとり”を与えるべきではないでしょうか。

B：（沈黙）

果たしてこれでBは納得するであろうか？ そううまくはいくまい。Aの話に苛立ちを感じてきたBは、規範の超越論的基礎付けに熱弁をふるうAの説得をもうわのそらに煙草をふかし始め、あまつさえ腕時計にちらちら目をやりながら「ちょっと用事を思い出したのでこれで失敬」などとうそぶきながら出て行ってしまうかもしれない。これに対してAは何ら成す術を知らない。——これがコミュニケーションの理性の限界なのだ。ここにおいて教育評論家Aは、“自由浮動型”の一介の知識人である自分のディスクールと膨大な資本の蓄積を背景にした財界人のディスクールとの間にある権力的な差異に痛感の思いを新たにす次第であるが、かくして我々のロゴス中心主義的な目的論的倫理学は差異の戯れへと転落するのだろうか？ 目的論的倫理学はしかしここで幕を閉じるほど矮小なものではない。何度も言うように我々は、真理が権力闘争の産物であることを認めた上で、その権力構造におも目的論的ロゴスを見出さなければならないのである。

次に目的論による正当化ではなくて、目的論そのものの正当化という問題を扱おう。設問はこうである。なぜ我々は目的論的に還元しつつ構成／破壊しなければならないのか？ ——この問いに対しても我々は、通常の規範を基礎付ける時と同じように答えればよい。すなわち還元しつつ構成／破壊“する”ことは一つの《行為》であり、それゆえこの行為の原則は、その妥当性を目的論的に還元しつつ構成／破壊することによって正当化される。超越論的目的論的還元の根本動機は「厳密な学としての倫理学」である。我々は直覚的な価値判断・当為判断に導かれて多くの過ちを犯して後悔し、正確な価値判断・当為判断を下したいと切実に願うようになる。この目的が必然的である以上、その手段／形態である目的論的還元・構成・破壊の当為化も必然的なのである。

しかしここで人は、目的論的還元・構成・破壊を目的論的還元・構成・破壊によって正当化することは循環論証ではないのか？ という疑念を抱くかもしれない。確かに循環論証である。しかしもしも目的論的還元・構成・破壊の方法を目的論的還元・構成・破壊以外の方法で正当化するならば、その方法をいかにして正当化するかという更なる同じような問題が生じるであろう。いやそれ以前の問題として、すべての行為は目的論的還元・構成・破壊によって正当化されると言っておきながら、目的論的還元・構成・破壊という行為は目的論的還元・構成・破壊によっては正当化されえないと言うことは自己矛盾ではないのか？ かくして我々は、自己矛盾か循環論法かという正当化の方法を正当化するとき直面せざるをえないディレンマ⁽⁶⁾に直面する。このディレンマをいかにして乗り越えるか。デカルトのように不可疑で自明な出発点を作ってしまうか、それともハイデガーのように循環こそが真理であると開き直るか。——しかしながらこの自己矛盾か循環論法かというディレンマは、他のディレンマと同様、ある一つの事態の二つの現れに過ぎない。つまり究極の真理は、それがコギトの如き点であるか循環する円であるかを問わず、基礎付けることができないのであって、いやむしろ基礎付けることができないがゆえに究極の真理は《究極的に》真理なのである。ムーアの表現を借りて言えば、それは self-evident、つまり自己自身を真理の証拠とするほかがないゆえに自明なのである⁽⁶⁾。したがって目的論的還元・構成・破壊を他の方法によって基礎付ける必要はない。それは我々が合理的な実践的思惟において常に暗黙のうちにはあるが前提にしている方法であると言えばそれで十分なのである。

しかしそのような暗黙の前提をなぜことさら超越論的反省のもとに自化しなければならないのか？ ——と、ある種の論者は口を挟むかもしれない——超越論的目的論などという反省の思弁は「…のために」という日常言語が仕事を休んでする言葉のお祭りであり、哲学者の病氣・倫理的饒舌云々。だがお祭りもまた「生活形式Lebensform」の一つでなのであって、病氣よばわりする筋合いはないであろう。要はメタレヴェルを自己言及的に対象レヴェルへと内在化させつつ、自己関係性の論理を貫くことなのである⁽⁷⁾。確かに我々は目的論的還元・構成・破壊なる反省の方法を自然的態度において用いてはいない。目的論的還元・構成・破壊の目的は倫理的判断の厳密化であるので、逆に言えば厳密さを要求しないような場合（例えば日常の些細な行為の決定）において

は、いちいち目的論的に還元しつつ構成／破壊する必要はないのである。このように目的制約的妥当性しか認めないことは、常に還元することを説く絶対主義や還元すべきときとそうでないときとの区別ができない相対主義から区別された相関主義のテーゼに基づくものである。それゆえ我々の論敵は目的論的還元・構成・破壊を全面的に拒む人でなければならない。だがこのような人は「なぜ私は、自分の行為や価値を正当化する時に目的論的還元・構成・破壊をしなければならないのか？」と問うことはできない。このような問いは、「なぜ私は理由を問わなければならないのか？」という問いが自己矛盾的であるのと同じぐらい自己矛盾的である。そこで我々の“論敵は、このような問いすら立てない直観と感情に埋没した人でなければならない。そしてこのような人とはもはや対話は不可能である。対話が不可能な精神錯乱者は、精神病院に幽閉されるなどして《我々》の言語共同体から追放される。真理は権力＝中心であり、周縁は排除される。

倫理的判断の基礎付けの問題にヘアーはどのように対処していたのであろうか？ ヘアーは、メタ倫理学者の常として対象レヴェルとメタレヴェル、彼が謂う所の直覚的レヴェルと批判的レヴェルを区別するが、批判的レヴェルが直覚的レヴェルを正当化する同じ方法で批判的レヴェルが批判的レヴェルを正当化するわけではない。早い話、普遍化可能性が正当であるのは、普遍化可能性が普遍化可能だからではない。そこで彼はメタレヴェルのメタレヴェルとして「メタ倫理的レヴェル」という段階を設定し⁽⁸⁾、批判的レヴェルの基礎付けを試みるが、結局彼の結論は、それが道徳語の使用規則なのだというものであった。このヘアーの日常言語分析の手法に対して、ひとは、道徳的思考を言葉の奴隷にしてしまうのではないのか、という危惧を抱くかもしれない。「しかしながらも我々が我々の言葉の意味〔使用規則〕を変えてしまうならば、我々は問うている、そして恐らく答えているところの問いをそれによって変えていることになるだろう。我々は道徳哲学を始める時ある道徳的な問いを立てているのであって、そしてその問いはある概念によって立てられている。もし我々がその問いに答えようとし続けるならば、我々はその概念に拘束される」⁽⁹⁾。道徳的な問いを立てる人は「なぜ私はそもそも道徳的でなければならないのか？」と問うことはできない。Sollen/Nicht Sollen？ なる不確定性の問いは《いつも・すでに》超越論的合理性なる“地平”において生起するのであり、そし

て超越論的合理性の問いは、人一人の目的論的構造にその答えの基盤を持つのである。

第四節 サールの言語行為論

ヘアーの普遍的指令主義以降、ないしはそれと並行して、新自然主義と呼ばれるメタ倫理学上の一派(あるいはメタ倫理学の克服?)が現れた⁽¹⁰⁾。P. R. Foot, P. T. Geach, G. J. Warnockなどが新自然主義の論者として挙げられようが、ここではそのなかでも特に重要である(と思われる)J. R. サールの言語行為論を取り挙げることにしたい。サールはメタ倫理学的な事実と価値の峻別を「自然主義的誤謬の誤謬」⁽¹¹⁾として却け、

1. ジョーンズは「私はこれによって君スミスに5ドルを支払うことを約束する」と発話した。
2. ジョーンズはスミスに5ドルを支払うことを約束した。
3. ジョーンズはスミスに5ドルを支払う義務を引き受けた。
4. ジョーンズはスミスに5ドルを支払うことを余儀なくされている。
5. ジョーンズはスミスに5ドルを支払うべきである。

というように、1の《Is》から5の《Ought》が導出することができると考えたわけで、この点ヘアーなどからすれば、サールは典型的な「記述主義者」であるに違いない。しかしそれにしてもサールのこの「自然主義的誤謬」批判は、彼の言語行為論とどう関係するのであろうか?

サールによれば「言語を話すということは、規則に支配された振舞の形式に従事すること」⁽¹²⁾であり、かかる形式は「ただの事実brute facts」から区別された「制度的事実institutional facts」である。「これらの〔言語行為の〕制度は、構成的規則の体系である。全ての制度的事実は《Xは、文脈CにおいてYとして妥当する》なる形式の規則の体系によって下図を描かれている」⁽¹³⁾。サールはカント式に統制的規則と構成的規則を区別する:「統制的規則は、それに先だってまたはそれから独立に現存する振舞の形式を統制すると言ってもよいであろう。例えば多くの礼儀作法の規則は、その規則から独立に現存する間人格的な関係を統制する。しかし構成的規則は、振舞の新しい形式をたんに

統制するだけでなく、創造／定義する」⁽⁶⁴⁾。もしジョーンズがスミスに約束の5ドルを支払う意志が初めからなく、かつスミスがこれに抗議しないなら、ジョーンズは約束を破ったのではなく、そもそも約束をしなかったのである。というのも、約束を守ることを意志することは、約束という言語行為にとって構成的だからである。それゆえ「私はこれによって君に5ドルを支払うことを約束する」と発話しておきながら、なぜこのような発話の《Is》から「私は約束を守るべきである」という《Ought》が出て来るのか？と問うことはできない。ジョーンズがスミスから5ドルを付けにしたという文脈Cにおいては、「私はこれによって君スミスに5ドルを支払うことを約束する」と発話するコトは約束トシテ妥当するのである。

サールのこの言語行為論が、ウィトゲンシュタインの“意味＝使用＝ルール・フォロウイング＝社会制度”なる言語ゲーム論を背景にしていることは明らかである。ちょうどチェスゲームの駒の意味はチェスゲームをするという規則に従った行為において意味を持つように、約束・忠告・祈願などといった言語行為は、制度における規則に従った発話行為として意味を持つのであって、発話の言明がbedeutenするBedeutungが当の発話の意味ではない。「コミュニケーションの制度的理論とでもいうべきオースティンや私やそして私が思うところウィトゲンシュタインの理論は、例えば刺激－反応の意味の説明に依拠するような意味の自然主義的理論とでもいうべきものから袂を分かつ」⁽⁶⁵⁾。ひとはここでサールをウィトゲンシュタイン－オースティンの言語行為論の延長線上に位置付け、次のように考えて彼の《how to derive “ought” from “is”》の推論を理解しようとするかもしれない。すなわち約束において発話された言明の意味は発話行為であり、したがってその意味は実践的関心によって規定され・あらかじめ価値を含んでおり、かくして約束をしたという事実からそれを守るべしという当為が導出されるのだ、と。——しかしサールの実際の議論はかく単純ではない。彼は恩師オースティンの「知っている」という語は「保証する」という行為のために使われるという行為論的な定義、一般に言って「語Wは言語行為Aを遂行するために使われる」という形式の定義を「言語行為論の誤謬」と名付けて批判し⁽⁶⁶⁾、この誤謬の根を“意味＝使用”というウィトゲンシュタインのテーゼに求めている⁽⁶⁷⁾。これは一体どういうことなのだろうか？

サールは「語“よい”は勧めるために使われる」というヘアーの定義をも言語行為の誤謬の内に数えている⁽⁴⁸⁾ので、これを手掛りに考えて見よう。あるものの記述的意味X, Y, Zを基準＝理由としてそのものに「よい」を適用するとき、その判断「X, Y, Zはよい」が妥当であるならば、事実から価値が導けることになる。「一般にもしも“WはAを遂行するために使われる”がWの分析の一部であるとされるなら、我々はX, Y, ZのどれもがAを遂行するためには使われないと考えるので、WをX, Y, Zのどの語によっても定義することが不可能であるように思われるであろう」⁽⁴⁹⁾。以前の例を使って、Wに「よいイチゴ」、Aに「私はこのイチゴを勧める」、X, Y, Zに「甘くて・果汁が多く・身が引きしまっていて…」を代入してみよう。言うまでもなくWはX, Y, Zによって“定義”されえない。なぜならば、記述的属性「甘くて・果汁が多く・身が引きしまっていて云々」はいかなる意味でも「勧める」という行為ではないのだから。サールはcall something goodがcommendであることを認めつつも、goodをcommendで分析することはできないと言う⁽⁵⁰⁾。意味＝使用ではないのだ。

そこでサールの言語行為論は、素朴實在論的な模写説＝論理実証主義的な写像理論を退けるものの、極端な行為一元論には走っていないと言えそうである。サールはオースティンの

1. 発語行為 (locutionary acts)

ex) I said to him, "I promise to come."

3. 発語内的行為 (illocutionary acts)

ex) I promised him to come.

4. 発語媒介的行為 (perlocutionary acts)

ex) I set him at ease.

の区別に対して⁽⁵¹⁾、1と3の間に、指示行為と述定行為を含む

2. 命題的行為 (propositional acts)

ex) I referred to myself and predicated

future coming of it.

を導入する⁽²²⁾。したがって発語行為はF(RP)という形を取る
(F=illocutionary force, RP=referring expression and/or predicating
expression)。FとRPが異なることは、

F ~ (RP) : I promised not to come.

~ F (RP) : I did not promise to come.

という二種類の否定から明らかである。

サールは、諸言語は規約的であるとして、クワイン流の意味の分析性に対する懐疑にコミットしていない⁽²³⁾が、指示・述定の不確定性の問題をクワインと同様にプラグマティックに扱っている。「もしも述語がある客観について真ならば、その述語は、どのような表現がその客観を指示するために使われるかに係わりなく、その客観と同一であるもののどれについても真である」⁽²⁴⁾という《同一性identityの公理》を唱えはするが、しかし彼はカルナップのように、同一の客観を指示するがゆえに異なった表現も置換可能であるとは考えない。サールは《同一化identificationの公理》として次のように主張する：「表現の発話において確定的指示を首尾良く遂行するための必要条件は次の二つのうちのどちらかである。その表現の発話が、一つの唯一の客観について真である記述ないしは事実を聴者にコミュニケートしなければならないか、あるいはもし発話がそのような事実をコミュニケートしないなら、話者はその発話はコミュニケートする表現を代用することができなければならない」⁽²⁵⁾。クワインも言うように、表現には「コミュニケーションに必要な固定性」⁽²⁶⁾があればそれでよいのである。

指示表現の典型的な場合である固有名詞についても同じくクワイン的に問題が処理される。「私は“アリストテレス”の使い方を、それはスタゲイラ生まれのギリシャの哲学者の名前であると聴いて覚えるかもしれないが、しかしもし学者が後に、アリストテレスはスタゲイラ生まれでは全然なくてテバイの生まれであることを私に納得させたとしても、私は彼等が自己矛盾に陥っているとは非難しないであろう」⁽²⁷⁾。しかるにラッセルの記述理論によれば、固有名詞「アリストテレス」は「スタゲイラ生まれかつアレキサンダー大王の教師かつ『ニコマコス倫理学』の著者かつ…」という確定記述によって置換可能であ

るから、「アリストテレスはスタゲイラ生まれではない」という命題は自己矛盾であるということになってしまう。「アリストテレス」は、その指示対象の「一意性uniqueness」にもかかわらず多基準語であるから、部分的に特定の基準を失っても、なお自己同一性を保持しうる。「しかし誰もがこれまでにアリストテレスについて真であると信じてきたすべてのことが、実際には本当のアリストテレスについては真ではなかったなどという想定は意味を成すであろうか？ あきらかにナンセンスである」(ibid)。固有名詞は普通名詞と同様にまったく記述と結び付かないことはできないが、特定の記述と結び付かなければならないという必然性はない。「固有名詞は記述としてではなく、そこへと記述を掛けるべきかなめとして機能する。このように固有名詞への基準の結び付きのゆるさは、言語の指示機能を言語の記述機能から分離するための必要条件なのである」⁽²⁸⁾。このような記述的基準からの固有名詞の分離は、ムーアの記述的意味からの価値の分離を連想させる。そこで自然主義的誤謬を誤謬とするサールに対しては、記述的意味「私は…を約束する」も当為「私はその約束を守るべきである」と必ずしも必然的な結び付きを持たないのではないのか？ という疑問を持つことができるであろう。だがこれはもはや指示の問題ではなく述定の問題である。

言語行為論的相対化は指示だけでなく述定についてもあてはまる。主語は個体を指示し、述語はそれに普遍的属性を帰属させるとというのが伝統的哲学の構図であるが、サールに言わせれば、The rose is red.という主語—述語形式を持つ文は、

- ① The thing which is a rose is red.

と書き替えることができるが、順序を逆にして、

- ② The thing which is red is a rose.

と書き替えることもできるから、主語—述語の区別は相対的である。サールは、subject は particular term を identify し、predicate は universal term を identify するというストローソンの理論を批判して次のように言う：「もしも

この理論が主張するように述語表現が普遍を同一化するのなら、この理論が見落としていることだが、主語表現も普遍を同一化する」⁽²⁹⁾。ストローソンはさらに、述語によって同一化される普遍的項が「非言語的項目 non-linguistic items」であると主張する。しかしながら「普遍は〔言語外の〕世界の中にあるのではない」⁽³⁰⁾。「古めかしいジャーゴンで言うならば、普遍にとって本質と存在は一体である」(ibid) のだから、普遍の存在は言語の中での存在で十分であり、『意味の第三領域』など想定する必要はない。「普遍は世界を記述する我々の一様式 our mode of describing the world の部分であって、世界の部分ではない」⁽³¹⁾ のである。普遍は記述するという我々の言語行為の形式なのである。

このように指示・述定を「総体的な発語内的行為からの切片」⁽³²⁾ と見なすことによって、意味の同一性だけでなく、論理の分析性も言語行為論と相関化されるようになる。「同語反復は真理条件ではない。なぜならば、同語反復は無条件に真であるから…(例えば、私は雨が降っているかいないかのどちらかであることを知っていると言う時、私は天気について何も知らないことになる。)」(4.461) という『論理哲学論考』でのウィトゲンシュタインの主張によれば、ある政治家を指示して「彼はファシストであるかないかのどちらかである」と述定する時も「彼は共産主義者であるかないかのどちらかである」と述定する時も、同じく何も語っていないことになるが、その政治家への疑念的評価という点では全く意味を異にする⁽³³⁾。“Nothing could be further from the truth.” である。「戦争は戦争だ」「規則は規則なんだ」これらはある発話状況においては同語反復以上のことを語る。

このように発話内容と発話行為／行為の規則のシステムとを相関させることで、「私は何をすべきか」という倫理学の問題が解決されうるであろうか？ 答えは否である。ちょうど普遍にとっては本質と存在は一体であり、per seには無制約的に存立しうるにしても、指示表現との結び付きに関してはper accidensには妥当性を失いうるように、「私は…を約束する」はper seには「私はその約束を守るべきである」と一体になっているが、per accidensにはその約束を守らなくてもよい／守るべきでない場合も生じることであろう。サールもこの点はよく心得ており、「ある義務が他の義務によって無効になるかもしれないという事実、ある義務が免除されたり大目に見られたりするかもしれない

いという事実は、その義務の存在を否定しないことはもちろんのこと、義務を制限さえしないということを強調することは多分重要である。無効になったり大目にみられたりするためにはまず初めに義務がなければならない⁽⁸⁰⁾と断っている。しかし倫理学にとって重要なのは、二つの競合する義務のうち、どちらをどのような基準で無効にするのか、である。サールはこの問題に取り組もうとしない。曰く「ついでに言えば、約束を守るという義務はおそらく道徳性とは何ら必然的な関係を持たない、と私は思う」⁽⁸¹⁾。してみるとサール謂う所の《Is》からの《ought》の導出とやらは、約束はその遵守の当為性を意味の構成的規則としているという極めてトリヴィアルな意味分析に過ぎないことになる。もちろん言語行為論の論者が道徳の問題をも論じなければならないという必然性はない。だがもしもサールの言語行為論の射程が、*prima facie principle*の確認以上のものでないとするならば、彼は価値不可知論という点で、ヘーゲルからあまり遠くないところにいることがわかるであろう。

第五節 ローレンスの正義論

ローレンスの正義論がサールの言語行為論を基礎にしていることは、論文「規則の二つの概念」などから理解できる。行為功利主義は言語行為論的に支持できない。野球でヒットを打った打者がなぜまず一塁へ走って三塁へ走らないのかと聞かれて、そのほうが“最大多数の最大幸福”に貢献するからだと答えることはできない。我々は差し当たり行為の帰結の善悪を反省／吟味することなく、規則に従って行為している。ちょうど命題が真か偽でありうるためにはまず有意味でなければならないように、行為が善や悪でありうるためにはまず“有意味＝規則にしたがっている”のでなければならないのである。我々はその帰結の善悪を反省／吟味するのは一回一回の行為ではなくて、行為規則の受容である。この点、ローレンスは行為功利主義に対する規則功利主義の相対的正しさを認める。但し規則は幸福のための手段ではなくて、幸福追求行為の制約である。我々は全く規則に従わないで行為することは不可能であるから、何らかの規則に従うことは功利行為でないし当為でもない。この規則に従うことの目的被制約性からの独立性が、功利行為に対する正義の自律性のテーゼにつながる。

ローレンスはしかし、形式と実質／分析性と総合性の“ドグマ”に固執するわけではない。彼は『正義論』序言で「私がしようとしていることは、ロック・

ルソー・カントに代表されるような社会契約の古典的理論を一般化し、より高い抽象性の段階にもたらしことである」⁽³⁶⁾ 旨を宣言するが、謂う所の「社会契約」はその締結が規約主義的に任意の契約なのではなくて、クワインのある論文のタイトルをもじって言えば、the Social Contract Natulalizedなのである。ロールズは正当にも、カントの定言命法をたんに功利主義の形式的要素と見なすヘアーの解釈に反対して、自律的人格の目的の国を自分の「原初的位置 original position」の概念に引き付けている⁽³⁷⁾。原初的位置は正義についての直覚的判断（帰結）と原則（前提）との間の帰結—演繹の調整（反省的均衡 reflective equilibrium）を通して探索されるので、たんなる矛盾律に解消される取扱の分析性ではないのである。「私は正義論を意味と分析性の観念から独立に作ろうとした」⁽³⁸⁾。「定義と意味の分析は特別な位置を占めない。定義は理論の一般的構造を設立するのに使われる一つの装置にすぎない。いったん全体の枠組が作り出されれば、定義は何ら明確な位置を持つことなく、理論それ自身と共に浮沈する」⁽³⁹⁾。「道徳理論の第一の原理／想定が自明である必要があるとか、その概念や基準が、非—道徳的なものとして認証されうる他の観念によって置換されることができると考える理由はない」⁽⁴⁰⁾。

ではロールズは、「よいの意味は何か？」というメタ倫理的な問いにどう答えるのか？ 彼はさしあたり記述主義の立場を採る：「対象によって基準がまちまちであるにもかかわらず、名辞“よい”は、哲学的目的にとっては通常記述的とされる他の述語のと同じ種類の恒常的な意義（または意味）を持つ」⁽⁴¹⁾。すなわち「よい」は人生計画への選択の合理性という記述的意味を持つ⁽⁴²⁾。合理性が選択の合理性であるところはヘアーの preference の理論に通じるところである。GoodやBestはBetterをpreferする選択行為の帰結である。選択＝闘争であるから、知のシステムにおける選択の合理性は、人—間のシステムにおける闘争の合理性でもある。但しここで言う合理性は理性＝定言命法のことではない。「合理性の概念は、所与の目的に対して最も効率のよい手段を取るという可能な限り狭い、つまり経済学説で標準的な意味で解釈されなければならない」⁽⁴³⁾。

そこで正義論を論じる以上は、かかる good とは別に right を定義しなければならない。フランケナによれば目的論的理論（功利主義のこと）は good を right から独立に定義し、right を good を maximize するものとして定義する。かかる

「功利主義は人格間の区別を真面目に扱わない」⁽⁴⁰⁾。良く使われる例で言うと、それぞれ心臓・肝臓・腎臓の移植手術を受けなければ死に至る三人の患者を助けるために一人の健康者を解体することは、二人分命が多く救われるので、功利主義の立場からはrightとされてしまうのではないか、というわけである。「理性の均衡は明らかに平均値的功利の原則よりも正義の二つの原則に、そしてまた推移的に考えるならば、古典的理論「諸人格の相違を無視した功利計算をする功利主義」よりもそれに好意を示す」⁽⁴¹⁾。

では謂う所の「正義の二つの原則」とは何か? “right” はどのように定義されるのか? 「正義の原則は無知のベールの背後で選ばなければならない。このことにより、原則の選択に際して、自然の偶然の結果や社会的環境の偶然性によって誰も利益を得たり不利益を被ったりしないことを確実にする」⁽⁴²⁾。この社会契約説で言えば“自然状態”に相当するoriginal positionでは、各当事者はエゴイストではないが「[目的] 合理的で相互に無関心」⁽⁴³⁾であるとされる。これではホブズの社会契約論とあまり変わらないのではないのか。ロールズは正義の原則としてたんなる矛盾律ではない実質的な原則を考えているのだが、このことは正義の原則と功利の原則との相違をあいまいにしないのだろうか。

ひとはここでサールの構成的規則と統制的規則の区別を思い起すべきである。サールは言語行為という制度的事実を規則に支配された振舞の形式に従事することとしたが、ロールズもまた言語行為論的・言語ゲーム論的に「制度でもって、役目と地位を権利と義務・行使と免除の権限などと共に定義する規則の公的体系 a public system of rulesを考える」⁽⁴⁴⁾。サールによれば、統制的規則が「もしYならXせよ」の仮言命法の形式を取るのに対して、構成的規則は「文脈CにおいてはXはYとして妥当する」という意味規則の形式を持ち、後者は制度の規則というよりも制度そのもの、いわば制度としての規則なのである⁽⁴⁵⁾。ロールズはこれをふまえて、「様々な権利と義務などを設定する制度の構成的規則と特定の目的のために制度をどのようにしたらもっと良く利用できるかに対する戦略・格率との区別」⁽⁴⁶⁾によって正義の原則と功利の原則との間に境界線を引こうというわけなのである。

だがロールズは現存する社会の構成的規則がそのまま正義の原則であると主張しない。ちょうど安定した社会では「私は…を約束する」という発話行為

の《Is》が、「私はその約束を守るべきである」という《Ought》と一体になっているように、カースト社会においては、人選で人事担当者が他の担当者に「彼はパリア（不可触賤民）だ」と発話することは「彼をこのような要職に採用すべきでない」という当為と一体になっているが、このような構成的規則が正義の原則にあっているとは言えない⁽⁵¹⁾。そこでadherence to the principle, obedience to systemという形式的正義以外に実質的正義が必要になる。これが件の正義の二つの原則である⁽⁵²⁾：

1. 各人格は、他の人格の同じような権利と両立する最大限の基礎的自由に対する平等な権利を持つべきである。
2. 社会的経済的不平等は、その不平等が、(a) 全ての人の利益になるように正当に期待され、(b) 全ての人に開かれた地位と役目に施されるように手配されるべきである。

1は、2が社会的経済的な正義の原則であるのに対して、法的政治的な正義の原則であると言えるであろう。ロールズによれば「権利の概念は、形式においては一般的・適応においては普遍的な、道徳的諸人格の衝突する諸要求を整理するために訴える最終的な法廷として公的に認識されるべき諸原則の一組みである」⁽⁵³⁾。つまり権利概念の形式的制約は、(1)一般性、(2)普遍性、(3)原則間の序列、(4)最終性、(5)公共性である。これらは要するに、(1)普遍化可能性、(2)全称化可能性、(3)無矛盾性、(4)対象化不可能性、(5)私的言語の排除である⁽⁵⁴⁾から、言語の性格であると言えそうである。我々としてはともあれ、正義の制約は言語であるという仮説を作って、実質の原則の方を検討してみよう。

2の原則はさらに次のようにパラフレイズされる：「社会的経済的不平等は、その不平等が、(a) 最も不利益を被っているものの最大の利益となり、かつ(b) 公正な機会均等の条件下ですべてのものに開かれている役目と地位に施されるように手配されるべきである」⁽⁵⁵⁾。ここからわかるように、ロールズはLiberal Equality・たんに出世が才能に開かれているだけのNatural Aristocracyではなくて、弱者中心のDemocratic Equalityを主張しているのである。ニーチェやシェーラーならば、このような「民主主義」をルサンチマンの産物として糾弾するであろう。だがロールズによれば「合理的な個人は、すくなく

とも自分と他人の相違が不正の結果であるとは考えられず、かつある限界を越えないかぎり、嫉妬に陥いることはない」⁽⁶⁶⁾。ロールズは「嫉妬envy」と「憤りresentment」を区別して「我々が自分が他人より少ししか持っていないことを憤るのは、不正な制度や彼等のほうの間違った行いの結果、彼等の生活がよいと我々が考えるからでなければならない」⁽⁶⁷⁾と主張する。自然が各人に才能や財産を平等に分配していないことは確かであるが、かかる不平等性は natural facts であって、injusticeではない。「公正であったり不正であったりするものは、制度がこれらの事実を取り扱う方法である。…社会システムは人間の制御を越えた変えることのできない秩序ではなくて、人間的行為の様式である。…[1と2の]二つの原則は、運命の恣意性に対処する公正な方法であって、これらの原則を満たす制度は、他の点では疑いなく不完全であるにせよ公正なのである」⁽⁶⁸⁾。

才能ある者はない者よりも多くの収入と名誉を得るが、そのことは全体の労働の生産性を高め、かえって弱者に利益をもたらす。「不平等が最も不利益を被っているものの最大の利益となる」のだから、正義の原則は「運命の恣意性」を矯正していると言える。だがなぜ正義の原則は人間のみに適用されて、それ以外の動物などの存在者には適用されないのか？ ロールズは、人間であることの性質はa range propertyであると言って、それを円の中の点に喩えている⁽⁶⁹⁾。ある点は相対的に中心に近く、またある点は相対的に周縁に近いということはあるが、いずれも円の内部の点という性質を平等に持っている。それと同様に人—間のシステムにおいても、有能で理性的な人は《中心》に近く、障害者や悪人は《周縁》に近いという差異はあるものの、人間は「正義の原理を適用しうる」という性質を平等に持っている。正義の原理を適用することができる存在者に正義の原理が適用されるのである。もちろん人間の中でも精神薄弱者や悪漢などは正義の原則を適用しないであろう。だが現実に適用しなくても可能性としては適用しえたわけであり、それゆえ彼等は欠如態として見做されうる。逆に言えば、可能性／潜在性すら持たない犬や猫は、正義の原則を適用しなくても精神薄弱扱いされないのである。もとより犬が主人に恩を返すといった疑似正義を示すこともある。しかし動物は知性を持っていなくても《精神》を持たないのであるから、かかる“正義”は人間の意味付与によるといわなければならない。

ロールズのこの議論は、カントの定言命法第一範式から第二範式への次のような推論を想い起こさせる：

人間の諸目的は究極的には理性的に統一されるべきである。

人間の究極目的は人間の諸目的の究極的統一である。

ゆえに理性的な統一が人間の究極目的である。

つまり人間が究極目的であるということになるのであるが、『判断力批判』ではさらに思弁が進んで、

理性的な統一が人間の究極目的である。

歴史とは人間の悟性的統一である自然の理性的統一である。

ゆえに歴史の究極目的は理性的存在者としての人間である。

という目的論的歴史哲学が帰結する。そしてここに至れば、英米系の倫理学を潜り抜けて、超越論的目的論の立場に辿り着いたことになる。

註

- (1) *Language of Morals*, p. 85.
- (2) *Language of Morals*, p. 99.
- (3) 但し、新自然主義者(ネオアリストテリアン)が言う意味においては、ない。
- (4) *Freedom and Reason*, p. 153.
- (5) アルバートによれば、真理の究極的基礎付けは①無限後退、②論理的循環、③一定点での手続きの中断のトリレンマに直面する。(H. Albert; *Traktat über Kritische Vernunft*, Mohr 1968, S. 13)。だが①は基礎付けのアポリアであり、②と③はその解決策であると考えれば、謂う所のトリレンマもディレンマと見なされうる。
- (6) *Principia Ethica*, p. 143.
- (7) ウィトゲンシュタイン自身次のように言う。「哲学が“哲学”なる語の使用について語るなら、第二階の哲学がなければならぬと考えることができるかもしれない。しかしそうでは全くないのであって、その事情は、正字法が“正字法”という語をも扱わなければならないからといって、第二階の正字法が存在するわけではない事情に対応している」(*Werke*, Bd. 1, S. 344)。
- (8) *Moral Thinking*, p. 26. 直覚的レヴェルが第一階の関数化で、批判的レヴェルが第二階であるとするならば、このレヴェルは第三階の反省的規定ということになる。
- (9) *Moral Thinking*, p. 18.
- (10) ヘアはしばしば日常言語学派であると言われるが、彼は記述主義を批判しながら、「言語による理解には、たんに定義の一致のみならず(奇妙に聞こえるかもしれないが)判断の一致もが属している」(*op.cit.*, S. 389)というウィトゲンシュタインの命題を道徳哲学に持ち込むことが危険であると言っている(*Moral Thinking*, p. 70)。つまり彼は「分析性のドグマ」に固執しているのであって、この点むしろ彼は批判的合理主義の潮流に属するのではないと思われる。科学哲学におけるポPPERとクーンの対立が倫理学におけるヘアとロールズの対立に対応すると言ってもよいであろう。我々は本章で、サルとロールズをクワイン以降のポスト分析哲学の系列に位置付ける。
- (11) J. R. Searle; *Speech acts, an essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press, p. 132. ただしサルは、この自然主義的誤謬の解釈がムーアに不当であることを註で断っている。
- (12) *Speech acts*, p. 22.
- (13) *Speech acts*, pp. 51f.
- (14) *Speech acts*, p. 33.

- (15) Speech acts, p. 71.
- (16) Speech acts, p. 137.
- (17) Speech acts, p. 146.
- (18) Speech acts, p. 137.
- (19) Speech acts, p. 140.
- (20) Speech acts, p. 139.
- (21) J. L. Austin ; How to do things with words, Oxford University Press, pp. 94-108.
- (22) Speech acts, p. 24.
- (23) Speech acts, pp. 38-40, 4-15.
- (24) Speech acts, p. 77.
- (25) Speech acts, p. 80.
- (26) Quine ; Words and Objects, p. 56.
- (27) Speech acts, p. 169.
- (28) Speech acts, p. 172.
- (29) Speech acts, p. 118.
- (30) Speech acts, p. 115.
- (31) Speech acts, p. 117.
- (32) Speech acts, p. 123.
- (33) Speech acts, p. 124.
- (34) Speech acts, p. 180.
- (35) Speech acts, p. 188.
- (36) John Rawls ; A Theory of Justice, Oxford University Press, 1976, p. viii.
- (37) A Theory of Justice, p. 251, 256.
- (38) A Theory of Justice, p. xi.
- (39) A Theory of Justice, p. 51.
- (40) A Theory of Justice, pp. 578f.
- (41) A Theory of Justice, p. 405.
- (42) A Theory of Justice, pp. 407-416.
- (43) A Theory of Justice, p. 14.
- (44) A Theory of Justice, p. 27.
- (45) A Theory of Justice, p. 183. カントもまた「正義は何らかの値段で自らを売るならば削減する」(Werke Bd. 6, S. 332)と言う。例えば犯罪者に医学上の生体実験を行い、犯罪者が生き残り、かつ公共体に有益な知見が得られたなら、彼を解放することにしようと言う医師団の刑の提案を、裁判官は軽蔑をもって却けるとのことである。
- (46) A Theory of Justice, p. 12.
- (47) A Theory of Justice, p. 13.

- (48) A Theory of Justice, p. 55.
- (49) Searle ; Speech Acts, pp. 34f.
- (50) A Theory of Justice, p. 56.
- (51) A Theory of Justice, p. 59.
- (52) A Theory of Justice, p. 60.
- (53) A Theory of Justice, p. 135.
- (54) ロールズは、「直観的に固有名ないし見かけ上の確定記述として認識されるであろうものを使うことなく、原則を定式化することが可能」(A Theory of Justice, p. 131) であるときその原則を「一般的general」と呼び、「全ての人に、道徳的人格である点で妥当する」ことが原則の「普遍的universal」適用であるとしている (p. 132) ので、ヘアーの語法とはむしろ逆のように思われる。ロールズは、固有名を含んだエゴイズムの原則は普遍的ではありうるが一般的でないと言うので、(1)を普遍化可能性、(2)を全称化可能性としておいた。
- (55) A Theory of Justice, p. 83.
- (56) A Theory of Justice, p. 530.
- (57) A Theory of Justice, p. 533.
- (58) A Theory of Justice, p. 102.
- (59) A Theory of Justice, p. 503.